

覚醒現実と睡夢現実

伊勢物語と大和物語

塚原鉄雄

夢寐の現実 形式論理で規定すれば、「ゆめ／いめ（夢・睡夢）」は、現実を意味するとされる「うつつ」の対立概念である。むしろ、反対概念ひいては矛盾概念であるといえよう。現実でない世界が、睡夢の世界であるということになる。——それが、現代の一般的な常識といってよい。

だが、古代精神あるいは古代信仰で規定すれば、睡夢の世界も、また、一個の現実であったと看做しうる。それは、「うつつ」の現実に対立して存在する、現実としての自立性を保有したのである。そこで、論述の便宜から、現実を類別して、睡夢の現実および覚醒の現実と仮称する。

睡夢を素材とする表現は、古代から現代まで、各種各様、数多しいとはいえない。時代に共通して、関心が深甚であった証左となる。だが、睡夢に対応する反応には、時代に特殊なものと時代に共通なものがある。いま、古代前期の文献資料で睡夢の事例を検討すると、大凡、三項の特性を抽出することが可能である。

すなわち、第一に、睡夢の現実と覚醒の現実とは、相互に自立する。「夢の逢は苦しかりけり覚きてかき探れども手にも触れねば」

（「萬葉集」四・七四一。大伴家持）には、睡夢の現実と覚醒の現実とを分離する判断が反映している。しかし、草壁皇子を追慕する「夢にだに見ざりしものをおぼはしく宮出もするか佐日の隈廻を」（「萬葉集」二・一七五。日並皇子舍人）では、第二に、睡夢の現実と覚醒の現実とが連絡する俗信を、察知してよからう。この表現の前提には、覚醒の現実に先行して睡夢の現実が成立するとする、一種の生活信仰といったものを想定しうるからである。さらに、「夜昼といふ別知らずわが恋ふる心はけだし夢に見えきや」（「萬葉集」四・七一一。大伴家持）や「思はぬに妹が笑ひを夢に見て心のうち燃えつつそをる」（「萬葉集」四・七一一。大伴家持）によれば、第三に、覚醒の現実に実現しない事実が睡夢の現実では実現する期待がある。

古代前期の睡夢は、いわば、この三項を変数とする底辺が形成する三角図形を基盤として成立すると、認定しうるであろう。そして、この睡夢成立の基礎構造は、古代後期すなわち平安王朝の睡夢にも、基本的には継承されたと看做してよい。

判断と信仰と期待とを基底として成立する睡夢は、感性的成立と

いえる。知性的成立に轉換しないで終始したことが、平安王朝の睡夢であった。莊周の、「夢為胡蝶」体験から「周之夢為胡蝶與。胡蝶之夢為周與。則必有分矣。此之謂。」（「莊子」齊物第二）といった、思想にまで昇華し凝縮し結晶するようなことはなかった。「世中は夢かうつつかうつつとも夢ともしらずありてなければ」（「古今集」一八・九四二）などには、佛教的無常感を基礎とする感傷に支配された哀愁が充溢しているけれども、睡夢の現実と覚醒の現実とを、客体的に対象化して認識し関係づける知的方向づけは、指摘しがたい。

しかしながら、それだけに、また、感性的領域では、多彩かつ多様な拡張を実現したのが、平安王朝の睡夢であった。

睡夢を素材とする詠歌は、古今和歌集に三七首、後撰和歌集に三六首、拾遺和歌集に二五首と算定しうる。

さらに、古今和歌六帖（四・恋）では、「ゆめ」の一項を定立して三二首の詠歌を収録する。これを、「こひ」の四六首、「かたこひ」の一一首、「おもかげ」の二三首、「うたたね」の二三首、「うらみ」の二四首、「うらみず」の三首、「ないがしろ」の一七首と比較すれば、睡夢の占有する比重は鮮少となしがたい。

もつとも、睡夢は、愛恋思慕の場面に限定される素材ではなかった。勅撰三代集だけでも、四季や哀傷や物名や雑歌などといった部類にも、散見するのである。

そして、概言すれば、睡夢は、爾後の仮名作品に重要な意味を荷担するようになる。蜻蛉日記や更科日記や源氏物語など、睡夢が人物の運命に關与する事例を、殊更に、ここで列挙するまでもあるま

い。

むしろ、特殊な事象として指摘しなければならないのは、素材としての睡夢を、竹取物語と土左日記とが表現対象としなかった事実である。そして、この事実に関連して、伊勢物語と大和物語とでも、現象的に睡夢を表現対象とはするけれども、実質的に睡夢を表現対象としないと理解しうることもある。

すなわち、平安初期の散文作品には、睡夢を、無視し排除する姿勢が看取される。

不夢の作品 伊勢物語には、言語表現「ゆめ」の用例が、複合用法と合算して、八と算定される。そのうち、和歌表現が六で、散文表現は二である。

〔資料一〕宇津の山にいたりて、わが入らむとする道は、いと暗う細きに、つたかえでは茂り、物心ぼそく、すずろなるめを見ることと思ふに、修行者あひたり。「かかる道はいかでかいまする」といふを見れば、見し人なりけり。京に、その人の御もとにとて、文書きてつく。／駿河なる宇津の山べのうつつにも夢にも人にあはぬなりけり。（『伊勢物語』第九段）

〔資料二〕昔、をとこ、つれなかりける女にいひやりける。／行きやらぬ夢路をたのむ袂には天つ空なる露やおくらん（『伊勢物語』第五四段）

〔資料三〕つとめて、いぶかしけれど、わが人をやるべきにあらねば、いと心もなくて待ち居れば、明けはなれてしばしあるに、女のもとより、詞はなくて、／君やこし我や行きけむおもほえず夢か現かねてかさめてか／をとこ、いといたう泣き

てよめる。／かきくらす心の闇にまどひにき夢うつとはこよひ定めよ／とよみてやりて、狩に出でぬ。〔伊勢物語〕第六九段〕

〔資料四〕さても侍ひてしかと思へど、公事どもありければ、え侍はで、夕暮にかへるとて、／忘れては夢かと思ふ思ひきや雪ふみわけて君を見むとは／とてなむ泣く泣く来にける。

〔伊勢物語〕第八三段〕

〔資料五〕心あやまりやしたりけむ、親王たちのつかひ給ひける人を、あひいへりけり。さて、／寝ぬる夜の夢をはかなみまどろめばいやはかなにもなりまさる哉／となんよみてやりける。さる歌のきたなげさよ。〔伊勢物語〕第一〇三段〕

〔資料六〕むかし、世心つける女、いかで心なさけあらむをとこにあひ得てしかとおもへど、言ひ出でむもたよりなさに、まことならぬ夢語りをす。子三人を呼びて、かたりけり。二人の子は、なさけなくいらへて止みぬ。三郎なりける子なむ、「よき御男ぞいでこむ」とあはするに、この女、気色いとよし。〔伊勢物語〕第六三段〕

〔資料七〕むかし、をとこ、みそかに通ふ女ありけり。それがもとより、「こよひ夢になむ見え給ひつる」といへりければ、をとこ、／思ひあまり出でにし魂のあるならむ夜ふかく見えば魂むすびせよ〔伊勢物語〕第二一〇段〕

資料一から資料七までを通覧して、伊勢物語の「をとこ」は、不夢の人物として造形されているといえよう。資料五の詠歌は、「はかな」む心情が、「寝ぬる夜」を「ゆめ」と規定するのである。睡

夢即非現実を前提として、睡夢即現実を願望しても、睡夢即非現実の深化を将来するのは当然であろう。事理に相反する未練を吐露して贈歌とする、そのことに、作者は、「きたなげさよ」と批判するのである。ここで、「をとこ」は不夢だったと、看做さなければならぬ。

不夢ということでは、資料一も、同題である。ここでは、覚醒の現実からも睡夢の現実からも疎外された「をとこ」の孤愁が、如実に反映している。資料二でも、睡夢は、睡夢としての自立的現実性を獲得しえない認識で、睡夢を拒否していることになる。

この基本姿勢を徹底して察知しうるのが、資料三の贈答詠歌である。「をとこ」は、そこで、睡夢の現実を容認しない。睡夢の現実を拒否して、覚醒の現実だけを唯一の現実と認定するのである。

資料四は、この思想を、睡夢の側面から表現規定した詠歌である。納得し容認しえない覚醒の現実を対象として、「夢かと思ふ」すなわち睡夢の現実と規定して表現する。こういった規定の基盤をなす思想は、睡夢の現実ということを否定し拒絶するものと、看做さなければならぬ。

だから、資料七の「をんな」は、拒否されなくてはならなかった。睡夢の現実とは、それが一種の現実であるとしても、覚醒の現実とは異質の現実であり、覚醒の現実とは無縁の現実である。そして、覚醒の現実が唯一の現実であり、睡夢の現実が真実の現実でない。換言すれば、睡夢は、非実であり反実であり、虚妄でしかない。――そうした思想を基盤として、伊勢物語の「ゆめ」は、対象規定されている。

したがって、前代遺産の睡夢思想は、資料六だけである。だけれども、これは、老婆の仮託でしかない。すなわち、勢語全篇に、前代遺産の痕跡は存在しないのである。

大和の睡夢 前代遺産の睡夢思想が存在しない不夢の作品ということ、大和物語は、伊勢物語に同軌と認定しうるであろうか。伊勢物語に存在した睡夢の現実を否定し拒否する基本姿勢を、大和物語のなかに指摘することは困難である。

大和所収の和歌表現で「ゆめ」を表現する事例は、例外なく、前代思想を踏襲して形象されている。その諸例を一括して、資料八とする。

〔資料八〕◎ふるさとのたびねのゆめに見えつるはうらみやすらむ又とはねば（『大和物語』第二段）◎あくといへばしづごころなき春のよのゆめとや君をよるのみはみん（『大和物語』第一二段）◎よそながらおもひしよりも夏の夜の見はてぬ夢ぞはかなかりける（『大和物語』第三一段）◎かまがはの瀬にふす鮎の魚とりて寝でこそあかせ夢にみえつや（『大和物語』第七〇段）◎「こよひかならずあはむ」とちぎりたる夜ありけり。女いたう化粧して待つに音もせず。目をさまして、「夜やふけぬらん」と思ふほどに、時申す音のしければきくに、「丑三つ」と申しけるを聞きて、男のもとにふといひやりける、「人心うしみつ今は頼まじよ」といひやりたりけるにおどろきて、「夢にみゆやとねぞ過ぎにける」とぞつけてやりける。（『大和物語』第一六八段）◎秋のよの夢ははかなくありといへば春にかへりてまさしからなん（『大和物語』附載説話二）

資料八の諸例に共通する思念は、睡夢の現実を覚醒の現実に代替することである。ということは、睡夢と覚醒とが、相互的に自立する現実であり、互換的に連絡する現実であって、さらに、統合的に補填する現実であるとする、前代の睡夢思想を継承し踏襲する思想に立脚して成立することを意味するであろう。

ここにいう統合的な補填とは、覚醒の現実に実現しない事象が睡夢の現実を実現し、睡夢の現実を実現した事象が現実の現実を実現する、——覚醒の現実と睡夢の現実とが、覚醒の現実の次元で統合を実現するということである。

その事実が存在しえたかどうか、また、その事実が成立したとしても、その確度を保証しえたかどうか、検証する方法はない。しかし、俗信では、実現し存在する。その俗信を基幹として資料八の対象規定が、成立するといえよう。

ところで、資料九の事例は、特異である。仁明天皇（八一〇—八五〇）の崩後、良岑宗貞（八一五—八九〇）が出奔剃髪して、所在不明となる。探索しても、風聞皆無である。悲嘆の妻女が長谷寺に参詣してのこと、「血の涙」で、宗貞との再会を懇願する場面である。そこでは、覚醒の現実と睡夢の現実との関係論理を睡夢の現実と冥府の現実との関係論理とし、睡夢の現実を媒介に、覚醒の現実と冥府の現実とを同一論理で関係づけようとする期待が反映する。そして、資料一〇は、処女塚での体験伝説である。

〔資料九〕ある局ちかう居て行へば、この女、導師にいふやう、「この人かくなりたるを、生きて世にある物ならば、今一度あひみせたまへ。身をなげ死にたる物ならば、その道成し給へ。」

さてなむ死にたるとも、この人のあらむやうを夢にてもうつつにても聞き見せたまへ」といひて、わが装束、上下、帯、太刀までみな誦経にしけり。身づからも申しもやらず泣きけり。はじめは何人の詣でたるならむと聞きるたるに、わが上をかく申しつつ、わが装束などをかく誦経にするをみるに、心も肝もなく悲しきこと物に似ず。走りやいでなましと千度思ひけれど、おもひかへしおもひかへし居て夜一夜なきあかしけり。(『大和物語』第一六八段)

〔資料一〇〕ある旅人、この塚のもとにやどりたりけるに、人のいさかひする音のしければ、あやしと思ひてみせければ、「さることもなし」といひければ、あやしとおもふおもふねぶりに、血にまみれたる男、まへにきてひざまづきて、「われ、かたきにせめられてわびにて待り。御はかし暫時かし給はらむ、ねたき物のむくひし侍らむ」といふに、おそろしとおもへどかしてけり。さめて夢にやあらむとおもへど、太刀はまことにとらせてやりてけり。とばかり聞けば、いみじうさきのごといさかふなり。しばしありて、はじめの男きていみじうよろこびて、「御とくにとしごろねたき物うち殺し侍りぬ。今よりはながき御まもりとなり侍るべき」とてこのことのはじめより語る。いとむくつけしと思へど、珍らしきことなれば、問ひ聞くほどに夜も明けにければ人もなし。(『大和物語』第一四七段)

勢語と大和 資料九と資料一〇とに共通する夢観は、覚醒の世界と睡夢の世界とは、相互に自立し離隔してしかも相互に連携し補完するということである。覚醒が現実なら、睡夢も現実であった。

この夢観は、睡夢の殺戮が覚醒の血痕に連絡する資料一〇で、端的な典型を具現したといえよう。そして、資料八と資料九との睡夢は、程度に格差はあるとしても、資料一〇の夢観に抵触するところがない。

だとすれば、大和物語の夢観は、前代の夢観を踏襲すると認定しうるであろうか。作品形象の実例に限定すれば、そう認定しなければなるまい。だが、大和物語の特性を勘案するとき、早急な断定を保留すべきである。

一般に、大和物語は、歌物語的性格の前半と説話集の後半とで構成されると説明されている。その説明に、異議の介入する余地はあるまい。ただ、こういった説明は、表現素材を規定する説明でしかないことを、指摘しておこう。作品としての表現形象を規定するものではないのである。もし、そうでないとすれば、大和物語は、一個の統一を具有しない、分裂した作品ということになる。

一個の作品である大和物語を、説話文学の範疇とするのが卑見である(注一)。いま、これを、表現形象の観点から規定すれば、録事(record)の作品と規定したい。見聞の録事が、大和物語の作品統一を基礎づける原理である。そして、見聞の対象となった表現の素材に、現在の身边と過去の伝承との区別があるということである。若干の誤解を危惧しないでもないけれども、空間的見聞と時間的見聞としてもよい。そういった二種の素材を録事の方法で対象規定したのが、大和物語という作品である。

なお、大和物語を録事の作品とするのは、爾他の作品との相対関係での規定である。すなわち、竹取物語は、筋立(story)の作品

であり、伊勢物語は、構想(Plot)の作品である(注二)。さらにいえば、土左日記は、記録(Report)の作品といえよう。これに、論説(essays)の作品である古今集序を並置すれば、仮名散文は、創生の当初から、作品形象の表現方法に基本的な充足があったと看做しうる。

無論、この認定は、作品全体の特質を統一的に基礎づける基本的な規定である。伊勢物語に筋立がないわけではない。また、筋立の作品である竹取物語だが、五人の求婚は、筋立というより、構想で統一される段落連合の構成である。全体が筋立による表現構成で、部分に構想による表現構成が編入する構成といえよう。

さて、大和物語が、覚醒の現実と睡夢の現実との並列と連携とを容認する立場に立脚する事実、睡夢を対象とする爾他の和歌表現を参酌するとき、それが一般世上の夢観を反映すると、理解しうるのではあるまいか。とすれば、覚醒の現実と睡夢の現実との並列と連携とを拒否する立場に立脚する伊勢物語は、伝統的夢観の否定であるとともに、常識的夢観の拒否であった。

伊勢物語は、覚醒の現実だけを唯一の現実とし、「をところ」は、唯一の現実である覚醒の現実だけに行動する。それは、「思ふこと」は、いまだにやみぬべき我とひとしき人しなければ(「伊勢物語」第一二四段)に収斂するわけだが、そこに帰着する過程の孤独な苦悶が、勢語形象の「をところ」の行動といえよう。

ただ、伊勢物語の夢観に、排他的な攻撃性は存在しない。資料六の老婆に対応する「をところ」の行動は、「あはれがりて、来て寝にけり」であった。後日の「さむしろに衣かたしきこよひもや恋しき人

にあはでのみ寝む」にも、「をところ、あはれと思ひて、その夜は寝にけり」とある。勢語作者は、「世の中の例として、思ふをば思ひ、思はぬをば思はぬものを、この人は、思ふをも思はぬをも、はじめ見せぬ心なむありける」行動の基底に介在する「あはれ」を、指摘するのであった。

すなわち、「をところ」の行動に反映する、覚醒の現実と睡夢の世界との分離は、「をところ」自身の行動を規制するのに徹底し、「をところ」以外の行動を規定するのに寛容であったといえようか。そして、その寛容の程度は、「をところ」との相関関係の濃淡に比例すると看做しうる。資料六の老婆に対応する行動は、その極限であろうか。

こういった意味で、睡夢を表現素材とすることはあっても、伊勢物語は、不夢の作品と理解するのである。

人間の自立 伊勢物語を不夢の作品と理解する見地に立脚するとき、竹取物語と土左日記とに睡夢が存在しない事実は、偶然とはなしえない。表現素材に関連して臆測すれば、爾他の作品に対比するとき、睡夢の表現が介入しても、奇異とはなしたがたいはずである。

例言すれば、かぐや姫に恋慕焦心の求婚男子に、成否はともかく、交渉睡夢の事象が成立しないのであろうか。あるいは、また、懐京焦慮の航路遅滞で、一行のだれかに、望郷睡夢の体験が皆無だったのであろうか。竹取物語は、和歌表現に冷淡な作品である。けれども、豊富な和歌作品を記録する土左日記に、睡夢の詠歌が皆無なのは、どういったことであらうか。事実は事実として、検討すべき事実かと思量する。

古今集には、睡夢を素材とする紀貫之の詠歌が散在する。資料一

一に列挙した事例を通観すると、共通して、前代の夢観を踏襲する表現であるといつてよい。

〔資料一〕◎あひしれりける人の身まかりにければよめる／夢とこそいふべかりけれ世中にうつつある物と思ひけるかな
〔古今集〕一六・八三四◎こしなりける人につかはしける／思ひやるこしの白山しらねどもひと夜も夢にこえぬよぞなき
〔古今集〕一八・九八〇◎山でらにまうでたりけるによめる／やどりして春の山辺にねたる夜は夢の内にも花ぞちりける
〔古今集〕二・一一七◎夢ぢにもつゆやおくらむよもすがらかよへる袖のひちてかはかぬ〔古今集〕二一・五七四

古今撰進と土佐離任とは、約三十年の歳月が経過している。簡単には比較しえないけれども、古今当時の貫之には、伝統的な夢観を排除する姿勢が、対他的にも対自的にも存在しなかった。土佐から京師まで、婦女の同行する行程五十五日のあいだ、一行に、一切の睡夢が、成立もせず話題にもならなかったのであろうか。

事実を検証する方法はない。しかし、土左日記が体験の全部を記録していない作品であることからすれば、作者の意図で、表現対象から睡夢を排除したと想定することも可能であろう。もし、この想定を説明可能な仮説として措定しうるとすれば、そこに、土左日記の特質を看取しうるにちがいない。

土左日記の作品主題は、萩谷朴学説を継承すれば、歌論展開と社会諷刺と自己反照とである（注三）。卑見によれば、現実を直視し現実に対決する精神が、この三項の基礎となる。無論、ここにいう現実とは、覚醒の現実である。覚醒の現実だけしか信用しない。「ちは

やふるかみのこころをあるるうみにかがみをいれてかつみつるかな」〔土佐日記〕二月五日」と、神威さえも信用しないのである。

覚醒の世界だけが唯一の現実であり、覚醒の現実とは、睡夢の世界によつては代替も補完もされない、そういった境地に、晩年の貫之は、到達していたのではあるまいか。睡夢不在の土左日記を形象した、——それが理由であると推定する。

だとすれば、竹取物語に睡夢不在の理由も、同軌の論理で理解しうる。竹取物語は、人間が神性から分離し自立する精神の所産である。前代では、人間と神性との直接交流を保有しえた。しかるに、竹取物語では、人間と神性との直接交流が途絶する。石作皇子の知能も車持皇子の技術も阿部御主人の財力も大伴御行の武勇も石上磨足の誠実も、——これら人間の特性を代表する能力は、些少の効用もない。そして、天皇の地位も、無力なことでは、例外となりえなかった。人間と神性との完全な断絶である。そして、この断絶は、人間にとって、神性からの人間拒否すなわち他律的受動態として成立するけれども、人間からの神性辞退すなわち主体的能動態として展開する。富嶽山頂の焼葉がそれである。ここに、人間は、人間以外から離隔した人間自体の自立を実現する（注四）。

そこで、不夢の作品である竹取物語と土左日記と伊勢物語とは、人間自立の現実直視という土壤精神を、共有すると認定しうる。大和物語とは異質の土壤に成育した作品であった。もともと、大和物語の成育した土壤が、世上一般の生活信仰と同質であった事実を看過しがたい。三篇の作品が実現した睡夢の現実を否定し拒否する営為は、古代の前期と後期とを区画する飛躍的展開であったけれども、

一般の趨勢が転回する影響は現出しない。

かえって、睡夢の現実を肯定し信頼する心情は、根深く温存され、貴族体制の動揺弛緩とともに、覚醒の現実を規制しようようになる。不夢の作品が出現しなかったわけではない。けれども、睡夢の現実が覚醒の現実における人間の運命に関与することに、作者も読者もが、傾斜していったのである。

俗信の睡夢 古代前期では、睡夢の現実のほかに、神性の現実が存在して、覚醒の現実と直接に交渉するところが鮮少でなかった。睡夢の現実を拒否した三篇の作品だが、神性の現実とは、否定も拒否もしない。竹取物語では、神性の現実が覚醒の現実と接点を共有して如実に写実描写されている。土左日記では、神性の諷刺が人間の次元で成立する。伊勢物語でも、神性の現実が覚醒の現実に実現する叙述がある。そこに、覚醒の現実と区別される世界でありながら、睡夢と神性との差異があった。

その理由は、奈辺に求尋すればよいのか。大陸渡来思想が関与したこともある。老荘思想で、真人は無夢で無憂ということらしい（注五）。仏教思想でも、睡夢の成立や睡夢の種類や所夢の判決や法問の顕示など、経論の所説が指摘されるようである。しかし、難解高度の専門教養が、平安王朝の仮名作品に直接の関与を保有したとは想定しがたい。

ここで、習字と連携して普及した以呂波歌に配慮しよう。現存文献での初出は、承暦三年（一〇七九）だが、この年代は、成立の下限である。十世紀の流布を推定することは、無稽といえまい。ここに、「浅き夢見じ／酔ひもせず」とある。睡夢排除と現実直視との

精神を反映すると看做しえよう。

〔資料一二〕以伊 呂 波 八 耳 尔 本 保 へ 反 止 都 千 知
利 理 奴 沼 流 留 乎 遠 和 王 加 可 餘 与 多 太 連 礼 曾 祖
津 ツ 祢 年 那 奈 良 羅 牟 无 有 宇 為 謂 能 乃 於 久 九 耶
也 万 末 麻 計 介 氣 不 布 符 己 古 衣 延 天 弓 阿 安 佐 作 伎 幾
喻 由 女 馬 面 美 弥 之 志 七 惠 會 廻 比 皮 非 毛 文 裳 勢 世 須 寸
〔『金光明最勝王經音義』先可知所付借字〕

さらに、また、後代すなわち文安三年（一四四六）成立の文献だが、資料一三のような記録も存在する。時代錯誤めくけれども、俗流信仰が後年成立の文献資料で整理記録されることが、稀少ではない。平安初期に存在する俗信の死出の山や三途の川の状況は、平安末期に成立した佛説地藏菩薩發心十王經で推察しうるのである（注六）。

〔資料一三〕一 五夢事（付文句ノ釈事ノ禪家ノ樵事）ノ十四
常ニ五夢ト云ハ何々ソノ是未タ慥カノ説ヲ不見侍ヘラ。若シ熱
氣多キ者ハ。見火ヲ。冷氣多キ者ハ。見水ヲ。風氣多キ者ハ。
飛墜ス。多食ノ者ハ。飲食ノ不足ヲ見ル。見聞多キ者ハ。熟境
ニナント云。是等ニヤ。只是モ五歳ノ掌トル所耶。其ノ神ト。
心霊ト。相感スル時。其ノ夢有ト云ヘリ。但シ金剛經ニハ。一
切有為法。如夢幻泡影ト説キテ。假ナル事アタナル喻ヘニコレ
侍レ共。四果ノ聖者乃至辟支佛マテモ。夢ハアルナレハ。マシ
テ薄地ノ凡夫。争テカ夢無ラン。心霊ノ感スル所ナラハ。ナド
カ相事モナカラサラン。文句ニ云ク。夢者。從須陀洹至マテ支
佛ニ悉ク有夢。唯佛ノミ不夢ミ玉ハ無疑ヒ無キカ習氣故ニ。不夢。

從ヨルカ五事故ニ。有リ夢。以テ疑心分別ト覺習ト因テ現事ニ非人ノ来テ相語トラ。因テ此五事ニ。夢ミルト云云（行營『墮囊鈔』

七）

文句とは、法華經文句である。佛だけが不夢というのは、老莊思想に相通じる。いずれも、睡夢を、人間の本質的に具有する欠陥の所産と看做すことで、共通するといえよう。すなわち、睡夢に価値評価を賦与する夢観である。

睡夢内容を判決することは、古来の伝習であつた。しかし、こういった睡夢自体を価値づけることは、渡来の思想ではなかつたろうか。渡来の時期や普及の程度を、具体的に解明する学的方法はない。ただ、三途の川や死出の山の俗信が古今集の成立以前に渡来していた事実が、参考になりえよう。この冥府の山川が古今集歌の詠歌素材になっていることは、その俗信が、貴族の社会に伝播し創作の興味を誘発するものであつたと相察しうる。

論理の飛躍を回避しがたいけれども、睡夢評価の思想の渡来を、冥府山川の俗信を準拠としうるならば、平安初期と推定することも可能であろう。伊勢物語には、冥府山川を連想させる表現がある（注七）。

だとすれば、平安初期の作品二篇に共通する睡夢拒否の姿勢には、新渡の睡夢評価の思想が影響しているのかもしれない。人間が睡夢の現実を拒否し離隔して、覚醒の現実の自立を意図するとき、新鮮な睡夢評価の信仰思想は、論理的かつ倫理的な後盾となりうるであろう。俗信でしかないけれども、——というより、俗信であるがゆえに、かえって、感性の深奥に浸透するはずである。

新渡思想の洗礼は、しかし、貴族社会の全般を被覆するものではなかつた。

注一 塚原鉄雄『王朝の文学と方法』（風間書房。昭和四六年一月）。

注二 塚原鉄雄『伊勢物語の章段構成』（新典社。昭和六三年一〇月）。

注三 萩谷朴『土佐日記全注釈』（角川書店。昭和四二年八月）。

注四 塚原鉄雄『王朝の文学と方法』（風間書房。昭和四六年一月）。

注五 李元卓『莊子九論』（夢蝶）。

注六 塚原鉄雄『伊勢物語の章段構成』（新典社。昭和六三年一〇月）。

注七 塚原鉄雄『伊勢物語の章段構成』（新典社。昭和六三年一〇月）。

後記 存在することには意味がある。だが、存在しないこと

にも意味がある。そして、存在することは、存在しないこととの相関関係で、その意味を確実に把握しうる。とともに、存在しないことも、その意味を明確に認識しうる。すなわち、存在と非在とは、相対かつ相補の関係にある。

だとすれば、非在は、不在もしくは無在と区別されなければならない概念である。非在とは、存在を前提として認定される現実であるといつてよい。そこで、非在を前提として存在の現実が解明される。さらに、存在を前提として非在の現実も理解しうる。

この理論を、王朝初期の仮名作品における「ゆめ」の実例で検証しようとしたわけである。

なお、睡夢を拒否する精神は、竹取物語と土佐日記と伊勢物語とにだけ顕著であるにすぎない。時代を共有する大和物語をはじめ、古今和歌集や後撰和歌集の「ゆめ」は、睡夢を覚醒と対応し相補する現実と看做す傾向が、甚深であるといえよう。